



**You have downloaded a document from
RE-BUS
repository of the University of Silesia in Katowice**

Title: Postsekularyzm jako sposób reanimacji lektury postkolonialnej? O granicach i paradoksach “secular criticism”

Author: Alina Mitek-Dziemba

Citation style: Mitek-Dziemba Alina. (2018). Postsekularyzm jako sposób reanimacji lektury postkolonialnej? O granicach i paradoksach “secular criticism”. „Er(r)go. Teoria–Literatura–Kultura” (Nr 37 (2018), s. 119-132)



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIwersYTET ŚLĄSKI
W KATOWICACH



Biblioteka
Uniwersytetu Śląskiego



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Alina Mitek-Dziemba
Uniwersytet Śląski w Katowicach

Postsekularyzm jako sposób reanimacji lektury postkolonialnej? O granicach i paradoksach *secular criticism*

Jeżeli postsekularyzm jest jednym z końcowych przystanków postkolonializmu, to literatura jawi się jako forum, gdzie mogą wylaniać się nowe koncepcje sekularności i religii, i gdzie robi się ukłon w stronę etyki, która wyrasta z jednostkowych i kulturowych obrazów przeszłości naznaczonej świecką, religijną i nacjonalistyczną przemocą, a wiąże się z nadzieją na lepszą przyszłość dla wszystkich.

Manav Ratti, *The Postsecular Imagination*¹

Mimo iż trudno wyobrazić sobie zjawisko, które byłoby mocniej splecione z procesami kolonizacji i dekolonizacji niż sekularyzm (stanowiący na pierwszy rzut oka jeden z głównych składników eksportowanego przez Zachód projektu modernizacji), liczba odniesień do niego w postkolonialnym piśmarstwie i wypracowanej przezeń teorii krytycznej, zwłaszcza przed rokiem 2010, wydaje się szczupła. Jak odnotowuje Bruce Robbins w artykule *Is the Postcolonial Also Postsecular?*², termin ten nie pojawia się wcale w czołowych pozycjach postkolonializmu, takich jak książki Homi Bhabhy czy Gayatri Spivak, podobnie jak w klasycznych opracowaniach w rodzaju *The Empire Writes Back* oraz *Post-Colonial Studies: The Key Concepts* Ashcrofta, Griffithsa i Tiffin, czy w najbardziej znanych wprowadzeniach Ani Loomby oraz Leeli Ghandi³, gdzie nie występuje nawet jako hasło indeksu. Dodajmy, że i w nowszych publikacjach tego rodzaju sekularystyczne odniesie-

1. Manav Ratti, *The Postsecular Imagination. Postcolonialism, Religion, and Literature*, Routledge, New York and London 2013, s. 7 (Przeł. A.M-D.).

2. Bruce Robbins, *Is the Postcolonial Also Postsecular?* “boundary 2”, vol. 40, no. 1 (2013), s. 245.

3. Oba tytuły zostały w ostatnich latach przetłumaczone i udostępnione czytelnikowi polskiemu. Zob. Ania Loomba, *Kolonializm / Postkolonializm*, przeł. N. Bloch, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2011; Leela Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, przeł. J. Serwański, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.

nia pozostają rzadkością. Przykładowo, w wydanej przed kilkoma laty książce czołowych badaczy postkolonialnych zatytułowanej *Postcolonial Ecocriticism*⁴, sekularyzm przywołany zostaje zaledwie raz, natomiast jego spłodzony w latach dziewięćdziesiątych XX wieku terminologiczny potomek, postsekularyzm⁵, wzmiankowany jest, i to jedynie hasłowo, dopiero w ostatnim rozdziale, co sprawia wrażenie ostrożnego teoretycznego otwarcia, jeśli nie po prostu pokusy sięgnięcia po nowinkę. I tak, w omówieniu książki Zadie Smith *Białe zęby* mowa jest tutaj o – zaprzepaszczonej wskutek trwałości kolonialnych stereotypów – szansie „postkolonialnego i/lub postsekularnego porozumienia”. Natomiast w dodanym do tekstu przypisie postsekularność porównana zostaje do innych post-terminów, równie jak ona nieuchwytnych, wykonujących za to „gest oczyszczenia pola, poprzez który dystansujący przedrostek *implicite* podważa słowo-rdzeń ('kolonialny', 'nowoczesny', 'sekularny'), pozostając jednakże z nim w nierozzerwalnym związku”⁶.

To, co postsekularne sytuowane jest zatem w znajomej, dialektycznej opozycji do sekularyzmu, ale pojawia się też nieuchronnie w pełnym napięcia polu relacji między tym, co świeckie i tym, co religijne, zwłaszcza gdy oba człony opozycji rozumie się jako uwikłane we władzę i ufortyfikowane instytucjonalnie. Przeciwnieństwem postsekularności – przekonują wspólnie Graham Huggan i Helen Tiffin – jest bowiem nie tylko sekularyzm, ale także jego zaciekły wróg po drugiej stronie barykady, religijny fundamentalizm, zaś wywrotowa praca przedrostka „post-” polega tu na „kwestionowaniu zarówno ekstremów dogmatycznej religii, jak i równie niebezpiecznego nieprzejednania tak zwanego świeckiego umysłu”. To ostatnie zdaje się przekładać na żywione (przez Z. Smith) „podejrzenia co do umizgów zachodniego myślenia wobec liberalnego pluralizmu”⁷, nawet jeśli prezentują się one jako jedyna droga ucieczki przed ideologicznie motywowaną przemocą. Postsekularną nazwana zostaje, dosyć lakonicznie, trzecia, sceptyczna droga, wydeptywana przez autorkę gdzieś pomiędzy quasi-religijną gorliwością wyznawców obu ładów⁸.

4. Graham Huggan, Helen Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*, Routledge, London and New York 2010.

5. O początkach terminologicznej kariery tego słowa w latach dziewięćdziesiątych XX wieku piszemy z Piotrem Bogaleckim we wprowadzeniu do książki *Drzewo Poznania. Postsekularyzm w przekładach i komentarzach*, red. Piotr Bogalecki, Alina Mitek-Dziemba, Wydawnictwo Fa-Art i Uniwersytet Śląski, Katowice 2012, s. 29.

6. Huggan, Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism*..., s. 215.

7. Huggan, Tiffin, *Postcolonial Ecocriticism*..., s. 216. Są to, symbolicznie, ostatnie słowa książki.

8. Rozwinięciem tych rozważań jest opublikowany również w 2010 roku esej Grahama Huggana *Is the 'Post' in the 'Postsecular' the 'Post' in 'Postcolonial'?* („Modern Fiction Studies”, vol. 56, no. 4, Winter 2010), który, nawiązując do słynnego eseju Kwame Anthony’ego Appiaha z 1991 roku na temat znaczeń przedrostka post- w słowach postkolonialny i postmodernistyczny, z podobnym sceptycyzmem traktuje pojawienie się kolejnego terminu uruchamiającego dia-

Ostrożność, by nie powiedzieć wymijająca ogólność autorów książki o postkolonialnej ekokrytyce jest trudna do uzasadnienia, jeśli zważy się na fakt, że wbrew ich teoretycznej małomówności zjawiska sekularyzmu i sekularyzacji od ponad dekady sytuują się w ogniu najgorętszych polityczno-ideologicznych debat. Ich krytyczny ogląd i przewartościowanie wydają się czymś nieuchronnym w obliczu zakwestionowania historycznego paradygmatu rozdziału religii i tego, co świeckie przez alternatywne sposoby porządkowania przestrzeni publicznej w niezachodnich społeczeństwach, zwłaszcza gdy te ostatnie stają się, wraz z obecnością imigrantów, istotnym czynnikiem kulturowej gry także w krajach Zachodu. I jeśli jeszcze w latach poprzedzających rok 2001, kiedy to publikowano podstawowe dzieła i antologie myśli postkolonialnej, mało kto mógł sądzić, iż religia i refleksja nad jej obecnością może zostać zaliczona w poczet kategorii ustanawiających główne „punkty przecięcia” z postkolonializmem (do tych w swoim *Wstępie do teorii postkolonialnej* Peter Childs i Patrick Williams zaliczają między innymi rasę, język i literaturę, płęć kulturową, postmodernizm i poststrukturalizm, kulturę popularną, diasporę i globalizację⁹), to niechybnie miało się to wkrótce zmienić. Stało się tak w kolejnych latach, wraz z gwałtownym rozwojem wydarzeń po 11 września i erupcją upolitycznionego islamu, ale także amerykańską kampanią na Bliskim Wschodzie: procesami, które większości postkolonialnych krytyków narzuciły dosyć czarno-białą optykę wpisywania demokracji i sekularyzmu w eurocentryczne (a więc kolonialne) ramy. Tym samym opozycja sekularne-religijne stała się jedną z fundujących badania postkolonialne dychotomii, które usiłują one przekroczyć, zdając sobie sprawę z niemożności tego przedsięwzięcia¹⁰, czy też, inaczej mówiąc, czyniąc

lektyczną grę z ideologicznym konstruktem nowoczesności, tym razem w zakresie jej stosunku do religii. „Zatem, zamiast po prostu zakładać, że ‘postsekularyzm’ faktycznie istnieje, niniejszy artykuł wyraża przekonanie, że wciąż istnieje potrzeba zadawania pytania, czy on istnieje. I gdzie tak naprawdę jest jego miejsce? Czy jest ono możliwe do wskazania w jakimkolwiek zwyczajnym sensie – czy postsekularyzm to zjawisko zlokalizowane – czy też stanowi on jeszcze jedno z ogólnych uwarunkowań naszego współczesnego świata?” (s. 752–753). Analizując garść przypadków zastosowania terminu w opracowaniach dotyczących postkolonializmu, Huggan uznaje postsekularyzm za rzecz „filozoficznej możliwości, nie zaś socjologicznych realiów”, odrzucając możliwość jego manifestowania się poprzez „rozkwit alternatywnych form duchowości” czy „fundamentalistyczną reakcję na duchowy pluralizm konsumpcyjnie ukierunkowanego świata późnego kapitalizmu” (s. 753). Przychyla się raczej do uznania symptomów postsekularnego działania w próbach rozbiórki antynomii sekularyzmu i religijności, które w lokalnych kontekstach często przybierają postkolonialny charakter.

9. Zob. Peter Childs, R.J. Patrick Williams, *Post-Colonial Intersections*, w: *An Introduction to Post-Colonial Theory*, Prentice Hall, London and New York 1997, s. 185–219.

10. O tej fundującej studia postkolonialne aporii pisze Jan Sowa w pracy *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011, s. 524–525.

to z zamiarem zakwestionowania dychotomiczności postkolonialnego myślenia jako cechy narzuconej przez sekularyzm.

O trudności tego zadania najlepiej może świadczyć fakt, iż określenie „postsekularny”, mimo wszystkich subtelności i zastrzeżeń, jakie towarzyszyły wprowadzaniu tego pojęcia w obszarze filozofii, teologii, socjologii i literatury¹¹, dla wielu rzeczników postkolonializmu po 2001 roku zaczęło po prostu sygnalizować postawę krytycznej niechęci wobec sekularystycznego i humanistycznego porządku, który uznano już wcześniej za kwintesencję zdyskredytowanej imperialnej przeszłości zachodniej nowoczesności i programu oświecenia, a który opowiadał się za dokonaniem gwałtownego cięcia pomiędzy publicznym rozumem a potrzebą wiary. Właśnie tego rodzaju „antysekularyzm”, broniący praw (rodzimej, lokalnej) religii przeciw roszczeniom (zachodniego) rozumu, opisuje we wspomnianym artykule na temat przedrostka „post-” Bruce Robbins, swoje uwagi podsumowując retorycznym w zamyśle pytaniem:

Większość z tego, co stanowiło do tej pory impuls dla studiów postkolonialnych – jak na przykład mocno odczuwana potrzeba rozważenia, w jaki sposób opozycja kolonizator / kolonizowany problematyzowana jest przez płeć, seksualność, przynależność klasową i otoczenie przyrodnicze – musi, jak sądzę, być pojmowane także (pomimo trudnej do wykorzenia podejrzliwości dyscypliny wobec postępu) jako coś, co posuwa ją *naprzód*. Czy to samo da się powiedzieć o „krytyce” sekularyzmu?¹²

Po czym dodaje w tym samym akapicie, komentując implikowane cudzysłowem kwestionowanie zdobyczy świeckiego rozumu, w tym teorii krytycznej, na bazie której *de facto* zbudowany został dorobek badań postkolonialnych:

Oczywiście, dotkliwa ironia kryje się w tym, że owe kwestie mogą być formułowane jedynie dzięki zasługom (nadal dosyć świeżo brzmiącej) kosmopolitycznej krytyki eurocentryzmu, przeprowadzonej głównie przez sekularystów w rodzaju Saïda, Gayatri Spivak, Immanuela Wallersteina i Samira Amina. Jest tak, jakby siły sekularne nierozważnie ruszyły z ofensywą i nagle zostały otoczone przez przeważające liczebnie armie

11. Mowa tu o tak zwanym zwrocie postsekularnym, który w obszarze każdej z wymienionych nauk zaowocował szerokim rozwinięciem i literaturą. Przywołujemy je skrótowno w cytowanym już „Wprowadzeniu do myśli postsekularnej” w książce *Drzewo Poznania* (s. 29–39). Panoramę postsekularnej myśli krytycznej do 2010 roku szkicuje Gregor McLennan (*The Postsecular Turn, „Theory, Culture & Society”* 2010, vol. 27, no. 4, s. 3–20). Rolę podobnego przeglądu propozycji teoretycznych w języku polskim odgrywa artykuł Kariny Jarzyńskiej pod tytułem *Postsekularyzm – wyzwanie dla teorii i historii literatury (rozpoznanie wstępne)*, „Teksty Drugie” 2012 nr 1. Najświeższego podsumowania dorobku postsekularyzmu w polskiej literaturze przedmiotu dostarcza książka Piotra Bogaleckiego *Szczęśliwe winy teolingwizmu. Polska poezja po roku 1968 w perspektywie postsekularnej*, Universitas, Kraków 2016, zob. zwłaszcza wprowadzenie.

12. Robbins, *Is the Postcolonial Also Postsecular?*..., s. 252.

tych, dla których kultur walczyły o przyznanie (przeciwstawiając się w tym misyjnie ukierunkowanemu chrześcijaństwu, obok innych form etnocentrycznej ignorancji) równego [prawa] głosu¹³.

Zanim jeszcze spróbuję wyjaśnić, na czym polega nieporozumienie czy niezrozumienie postsekularyzmu¹⁴, które każe polemistom postkolonializmu w jego późnej fazie formułować tak dosadne retorty, zajmę się najpierw domniemanym sekularystycznym ugruntowaniem tego drugiego. Wynika ono, jak się zdaje, nie tylko z autorytetu Edwarda Saïda jako ojca założyciela postkolonialnego nurtu krytyki i zarazem piewcy świeckiego humanizmu, o czym wspomina Robbins. Kluczowym czynnikiem wydaje się tu przede wszystkim mocne oparcie wszelkiego antykolonialnego ruchu oporu na retoryce emancypacji i suwerenności, niemal z założenia (zważywszy na eurocentryczną edukację podporządkowanych) oświeceniowej, a przy tym równie mocno ugruntowanej w marksistowskim paradygmacie „walki klas”. By sięgnąć po jedną z wielu historycznych egzemplifikacji, Jawaharlal Nehru, przywódca ruchu niepodległościowego w Indiach w I połowie XX wieku i główny architekt niezależnego indyjskiego państwa po II wojnie, w całości oparł swój program społeczno-politycznej odnowy na ideach zachodniej nowoczesności. Głosząc postulaty wolności słowa i religii, demokracji, tolerancji oraz dehierarchizacji kastowego społeczeństwa, formułował on wyraźnie sekularystyczne *credo* (sformułowane jednak nie przeciwko religii, a w duchu religijnej koegzystencji i dialogu)¹⁵. W oczach postkolonialnych krytyków te lokalne uwarunkowania

13. Robbins, *Is the Postcolonial Also Postsecular?*..., s. 252.

14. Już sam fakt, że we współczesnym pejzażu ideowo-intelektualnym zwolennikami postsekularyzmu okazują się głównie myśliciele współczesnej lewicy, każe powątpiewać w możliwość jednoznacznego i ostatecznego odesłania do lamusa ideologii oświeceniowego sekularyzmu. Z drugiej strony, sekularne ideały jawią się dzisiejszym postsekularystom jako nieuchronnie obrośnięte myśleniem religijnym, które istotnie ma lokalny, to jest eurocentryczny, charakter (zob. na ten temat Agata Bielik-Robson, *Deus otiosus: ślad, widmo, karzeł*, w: *Deus otiosus. Nowoczesność w perspektywie postsekularnej*, red. A. Bielik-Robson, M.A. Sosnowski, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013, s. 6–7). Nie oznacza to jednak postulowania *jednego* źródła dla sekularystycznych dążeń i wizji, nawet jeśli postsekularne rozważania nad nowoczesnością często sprawiają wrażenie monokulturowych.

15. Na temat oświeceniowej polityki Nehru i jej zakorzenienia w rodzimych ideach religijnego pojednania w duchu Mahatmy Ghandiego pisze na przykład w swoim studium wielotorowego rozwoju nowoczesności Tadd Fernée (*Enlightenment and Violence: Modernity and Nation-Making*, Sage Publications, New Dehli 2014), gdzie czytamy między innymi: „Sekularyzm, którego znaczenie było przedmiotem nieustannej dyskusji w okresie przywództwa Nehru, był w praktyce instytucjonalnym wyrazem polityki unikania przemocy (*non-violence*)” (s. 254). Ta ostatnia idea, wprowadzona wcześniej przez Gandhiego w sensie wezwania do biernego oporu, jak dobrze wiadomo zakorzeniona była w tradycyjnym dyskursie religijnym (jako zasada *satyagraha*, bazująca na nakazie niekrzywdzenia innych, *ahimsa*, obecnym w buddyzmie, hinduizmie i dżinizmie).

stanowią jednak argument nie tyle na korzyść *universal appeal* oświeceniowego dziedzictwa, którego historyczny rozwój miałby obejmować różnorakie formy recepcji w krajach pozaeuropejskich, ile na rzecz dekonstrukcji samego roszczenia do uniwersalizmu. Z popularności oświeceniowych idei w ramach ruchów antykolonialnych przedstawiciele Subaltern Studies skłonni są wyciągać wniosek, iż, jak pisze Partha Chatterjee,

[...] nie sposób twierdzić, że istnieje tylko jedna nowoczesność, bez względu na geografię, czas, środowisko i okoliczności społeczne. Formy nowoczesności muszą być odmienne w różnych krajach, w zależności od konkretnych uwarunkowań i praktyk społecznych. [...] Innymi słowy, jeśli istnieje uniwersalna czy też powszechnie akceptowana definicja nowoczesności, brzmi ona następująco: ucząc nas, jak właściwie posługiwać się metodami rozumu, uniwersalna nowoczesność pozwala nam dostrzec formułę naszej własnej, partykularnej nowoczesności¹⁶.

Rozprawiając się z mitem uniwersalności oświecenia, subalterniści podążają między innymi za Michelem Foucaultem w jego dekonstrukcjonistycznej lekturze eseju Kanta na temat *Aufklärung*, gdzie figura nowoczesności ufundowana jest na strukturze powszechnej racjonalności i towarzyszącego jej zbiorowego podmiotu (ludzkości). Foucault jako pierwszy, zdaniem Leeli Gandhi, odnosi „szantaż Oświecenia” (być albo nie być dojrzałym racjonalnym, tj. ośmielonym do autonomicznego posługiwania się własnym rozumem) do ram czasowych i geograficznych, czyniąc odkrycie historycznej przygodności punktem wyjścia dla dostrzeżenia ludzkiej różnorodności¹⁷. Czy wezwanie Kanta oznacza, że cały rodzaj ludzki jest w tej samej mierze i stopniu uwikłany w proces wychodzenia z dojrzałości? Wprost przeciwnie, twierdzi Gandhi, kondycja dorosłości i faktycznego (dojrzałego) człowieczeństwa opisuje właśnie tych, dla których miarą rozwoju stało się coraz swobodniejsze, wyzwolone z pęt autorytetu i religii użycie rozumu. Kantowskie rozumowanie konstruuje zatem domyślną hierarchię dojrzałych i dziecinnych, oświeconych i pozostających w mroku, wyzwolonych do świeckości, która jest autorefleksyjna, i pozostających w myślowej niewoli, bo poddanych (na przykład religijnemu) afektowi¹⁸. Powoduje to po obu stronach oczywiste kolonialne konsekwencje: z jednej strony samouzasadniające się wysiłki cywilizowania, z drugiej – próby sięgnięcia po zdefiniowane przez Europę narzędzia emancypacji, w tym

16. Partha Chatterjee, *Empire and Nation. Selected Essays*, Columbia University Press, New York 2010, s. 141.

17. Gandhi, *Teoria postkolonialna...*, s. 35.

18. O tym, w jaki sposób Kantowski projekt krytyki jako badania granic prawomocnego użycia rozumu wikała się w historycznie określonej opozycji między tym, co religijne, a tym, co świeckie, piszę więcej w artykule *Krytyczne otwarcie świeckości. Postsekularyzm jako formuła komparatystyczna*, w: *Drzewo Poznania...*, s. 273.

także sekularystyczny ład. Postkolonializm podejmuje próbę rozmontowania tych wartościujących opozycji, szybko jednak zdając sobie sprawę, że nie może to oznaczać zanegowania doniosłości polityki emancypacyjnej, która wyznaczyła kierunek procesom dekolonizacji i modernizacji kolonii, ani też, ogólniej, ducha humanizmu, w imię którego ujęto się za losem podporządkowanych¹⁹. Nie może także prowadzić do całkowitego podważenia metodologii opartej na narzędziach świeckiej analizy krytycznej²⁰, chociaż świadomość jej historycznie świeckiego charakteru zdaje się wiele wносить do postkolonialnych badań.

Dlatego jednak krytyka postkolonialna, zapłodniona przez poststrukturalistyczny francuski antyhumanizm i marksizm, pozostaje tak ambiwalentnie nastawiona do zdobyczy tej formy świeckiego humanistycznego esencjalizmu, jaką przyniosło ze sobą oświecenie? Obok mocno dwuznacznego dziedzictwa sekularyzacji, która nie tylko utorowała ścieżkę emancypacji, ale i wpisała podporządkowanych – na przykład kobiety czy mieszkańców kolonii – w binarny schemat ideologiczny jako przeciwieństwo Kantowskiego publicznego, wolnego i przy tym świeckiego użycia rozumu (w postaci tego, co nieracjonalne, prywatne, rządzące się emocjami i wiarą, często do granic fanatyzmu), ogromną rolę odgrywały również autorytatywne rozstrzygnięcia krytyczne Edwarda Saïda, patrona postkolonialnych dociekań. W niemal każdej ze swoich wpływowych publikacji, poczynawszy od *Orientalizmu* (1978), a skończywszy na ostatniej ukończonej książce *Humanism and Democratic Criticism* (2004), wskazuje Saïd na ugruntowanie swojej myśli w paradygmacie humanizmu, który jest zaciekle świecki (zbudowany na wykluczeniu religii) i kosmopolityczny (niepoddany stronniczo interesom jednej strony). W napisanej w 2003 roku nowej przedmowie do *Orientalizmu* to wezwanie do emancypującej humanistycznej

19. O niezaprzeczalnym humanizmie postkolonialnych myślicieli – w sensie autentycznej troski o cierpienie tych, którzy stali się ofiarami historycznych zaszłości kolonializmu – pisze Graham Huggan, podkreślając, że gest ten nie wyklucza się z programowym odrzuceniem wielkich nowoczesnych narracji. Zob. Graham Huggan, „Is the ‘Post’ in the ‘Postsecular’ the ‘Post’ in ‘Postcolonial’?...”, s. 756.

20. To ostatnie ujmuję trafnie w swojej książce Rosi Braidotti, pisząc o niemożliwości ostatecznego odrzucenia przez ruchy emancypacyjne zachodniej formacji intelektualnej, określanej przez nią mianem „oświeceniowego humanizmu”, ale też o konieczności wyjścia – w sytuacji kryzysu sekularyzmu – poza jego ideologiczne ograniczenia: „Jeśli nowe agresywne dyskursy o rzekomej wyższości Zachodu wykorzystują dziedzictwo świeckiego humanizmu, a najbardziej zażarty opór wobec nich wyraża się pod postacią postsekularnych, upolitycznionych praktyk religijnych, jakie jest w tym kontekście miejsce stanowiska antyhumanistycznego? Zwykła świeckość oznaczałaby współudział w neokolonialnym projekcie podtrzymywania zachodniej supremacji, podczas gdy odrzucenie dziedzictwa oświecenia byłoby źródłem nieustannych sprzeczności dla każdego projektu emancypacyjnego”. Rosi Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, PWN, Warszawa 2014, s. 100.

krytyki, uprawianej z dala od frontów światopoglądowych i rzeczywistych, po 11 września, bitew o religię, za to w pojednawczym duchu filologii *Wellliteratur*, brzmi szczególnie wymownie:

Przez humanizm rozumiem przede wszystkim próby zerwania Blake'owskich 'kajdan przez umysł wykutych', tak aby można było używać umysłu do historycznego i racjonalnego zrozumienia opartego na refleksji oraz do dokonywania prawdziwych odkryć. [...] Ciągłe posiadamy racjonalne, naukowe umiejętności, będące dziedzictwem humanistycznego wykształcenia, które nie są jakimś sentymentalnym i pełnym hipokryzji nakazem powrotu do tradycyjnych wartości czy klasyki, ale rzeczywistą praktyką światowego, świeckiego i racjonalnego dyskursu. Świecki świat to świat historii tworzonej przez ludzi. Ludzkie działanie podlega badaniom i analizom, których misją jest zrozumienie w celu poddania krytyce, wpływom czy osądowi. Myśl krytyczna nie poddaje się władzy państwowej czy nakazom przyłączenia się do szeregów maszerujących przeciw temu czy innemu wrogowi²¹.

Emfaticzny gest odrzucenia kajdan umysłu na rzecz swobodnego, autorefleksyjnego i świadomego swego historycznego usytuowania aktu krytyki wydaje się być cytatem wyjętym z annałów myśli oświeceniowej. Wizja świeckiego pisania historii jest otwarcie skierowana przeciw dyskursom absolutnych i ponadczasowych prawd, w rodzaju metafizyki czy teologii. W doraźnym politycznym kontekście oznacza również sprzeciw wobec totalizujących i upraszczających konstruktów, które łatwo sterowalnej opinii publicznej służą do binarnego porządkowania rzeczywistości (choć autor *Orientalizmu* bywał sam oskarżany o utrwalanie tych 'cywilizacyjnych' podziałów). Mimo iż znaczenie humanizmu Saïda jest w tym kontekście nieco mgliste, świeckość ma w jego pisarstwie jednoznaczne konotacje tego, co sceptyczne i autorefleksyjne, krytycznie otwarte, historycznie i geograficznie osadzone, choć wyrastające poza lokalne sojusze i afiliacje. *Secular humanism* jest nieustanną gotowością do lustrowania i kwestionowania siebie – nawet gdyby oznaczała ona „bycie krytycznym wobec humanizmu w imię humanizmu”²², jak czytamy właśnie w ostatniej książce Saïda, w polemice z poststrukturalistyczną rewizją humanistycznych ideałów. Ten „inny” humanizm ma walor komparatystyczny i transkulturowy, łączy w sobie chęć przyswojenia dorobku przeszłości z receptywnością wobec nowych myśli, także tych niepewnie nomadycznych, dochodzących z miejsc wygnania (*exilic, extraterrestrial, unhoused*²³). Saïd odpiera więc zarzut elitaryzmu czy wspierania

21. Edward W. Saïd, *Orientalizm*, przeł. M. Wyrwas-Wiśniewska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2005, s. 17, 23.

22. Edward W. Saïd, *Humanism and Democratic Criticism*, Columbia University Press, New York 2004, s. 10.

23. Saïd, *Humanism and Democratic Criticism*..., s. 11.

kulturowej i politycznej hegemonii; nie widzi natomiast problemu w aspirowaniu do humanizmu, który „mógłby oznaczać demokratyczny proces wytwarzania krytycznego i postępującego w swej wolności (*progressively freer*) umysłu”²⁴. Z drugiej strony, dyskurs religijny charakteryzowany jest (w książce *Świat, tekst, krytyk*, która kończy się rozdziałem o tytule *Religious Criticism*) jako „czynnik sprawczy zamknięcia, blokujący dalsze dociekania, wysiłki i całe przedsięwzięcie krytyczne z nadmiernego szacunku dla autorytetu tego, co pozaludzkie, nadprzyrodzone i pozaświatowe”²⁵. Idea krytyki nie-świeckiej nie zostaje tu w pełni wyartykułowana, ale z kontekstu przytoczonego przez Saida, gdzie mowa jest o kolektywnych, sterowanych odgórnie emocjach, staje się jasne, że myślenie motywowane religijnie stanowi każdorazowo wyraz potrzeb innych niż bezstronna humanistyczna wizja. Skojarzenie teologii z dogmatycznym fundamentalizmem wydaje się wykluczać wyjście humanizmu poza ściśle sekularystyczne, w europejskim znaczeniu, ramy.

Wydaje się jednak, że historyczny rozwój zarówno myślenia postkolonializmu, jak i postsekularyzmu stworzył nowe możliwości rozumienia sekularystycznego dziedzictwa, które zadają kłam tezie o nieuchronnym wpisaniu *każdego* krytycznego humanizmu w matrycę idei oświecenia. Przede wszystkim, sekularyzm jest obecnie odmieniany w liczbie mnogiej²⁶ – służąc do oznaczenia wszelkich prób konstruowania świeckiego narodowego ładu, które w zależności od kontekstu mogły wyrastać z różnych źródeł, tyleż europejskich (kolonialnych, chrześcijańskich), co rdzennych (związanych z dynamiką relacji religia/tradycja/tożsamość – polityka²⁷). Rzutuje to także na rozumienie religii jako skomplikowanego czynnika w grze pomiędzy kolonizatorami, kolonizowanymi elitami i ludnością podporządkowaną, a także, po odzyskaniu możliwości samostanowienia, w walce o wypracowanie

24. Said, *Humanism and Democratic Criticism*..., s. 16.

25. Edward W. Said, *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1983, s. 290.

26. W tym aspekcie pomocne wydaje się sięgnięcie do studiów nad sekularyzmem, sytuujących się w obszarze socjologicznym i politologicznym. Również i one zyskują bowiem postkolonialne zabarwienie, zwłaszcza tam, gdzie na historię relacji religia – państwo kładzie się cieniem obecność europejskich imperiów. Zob. np. tom esejów *Comparative Secularisms in a Global Age*, red. Linell E. Cady, Elizabeth Shakman Hurd, Palgrave Macmillan, New York and Basingstoke 2010.

27. Oczywiście jest jednak, że zwykle nie sposób dokonać prostego rozróżnienia na czynniki „obce” i „rodzime”, jako że splatają się one w jeden, trudny do rozsoplania węzeł przyczyn, które spowodowały wykształcenie się sekularnego ładu. Znowu instruktywny jest tu przykład Indii, gdzie, mimo ciągłego powoływania się na autorytet Zachodu po odzyskaniu niepodległości, to lokalna historia odegrała decydującą rolę. Jak pisze Bruce Robbins w przypisie: „Mimo iż indyjski sekularyzm miał się okazać problematyczny jako polityka rządowa, nie stanowił on prostego spadku po kolonizatorach. Został przetworzony na własne, rodzime potrzeby [*indigenized*] i uczyniony niezbędnym pośrednikiem w walce o antykolonialną jedność”. Robbins, *Is the Postcolonial Also Postsecular?*..., s. 246.

własnej tożsamości²⁸. Po drugie, sekularyzm samej europejskiej nowoczesności nie był monolitem czy też obszarem niepowstrzymanego zwycięskiego pochodzenia świeckiego racjonalizmu, podobnie jak opis nie-europejskiej reszty świata w oczywisty sposób nie wyczerpywał się w kategoriach religijności i/lub bezkrytycznego dogmatyzmu: „Jeżeli dychotomia sekularne/świeckie nie działa jako praktyczne określenie relacji Zachodu i nie-Zachodu, to jest tak dlatego, że Zachód nigdy nie był konstytutywnie świecki, zaś nie-Zachód nigdy nie był konstytutywnie religijny”²⁹. Po trzecie, w trakcie postkolonialnych zmagania z wartościowaniem narzuconym przez europejski sekularyzm, w sukurs teoretykom przyszła właśnie myśl postsekularna, nie tyle sekundując prostemu odwróceniu znaku wartości w parze religijne – świeckie, ile metarefleksji nad ramami normatywnymi, które sprzyjały (i sprzyjają nadal) uprzywilejowaniu tego drugiego. Jak pisze Graham Huggan, rekonstruuje myśl Anandy Abeysakara z książki *The Politics of Postsecular Religion*, gdzie mowa jest o niejednoznaczności post-terminów³⁰:

Postsekularyzm, twierdzi Abeysakara, złapany zostaje w pułapkę logiki dziedziczenia, która stanowi wariant gestu oczyszczania pola w opisie Appiah, gdzie to modyfikujący przyrost ‘post’ paradoksalnie powoduje ponowne historyczne uwiarygodnienie pierwotnego słowa. [...] oznacza to, że sekularyzm pozostaje na pierwszym planie nawet wtedy, gdy zostaje właściwie odrzucony, a to ze względu na najwyższy autorytet wcześniej przypisany temu konkretnemu określeniu [...]. Postsekularyzm w tym sensie opisuje proces od-dziedziczenia czy też od-nazywania [*un-inheritance or un-naming*], poprzez który sekularyzm traci swoje mocne ugruntowanie i dzięki któremu niektóre z towarzyszącym mu historycznie pojęć – jak demokracja, prawa człowieka, sprawiedliwość, rządy prawa i tak dalej – zostają w efekcie nie tyle pozbawione swojego znaczenia, co normatywnej władzy, jaka jest w ‘oczywisty’ sposób sprawowana w ich imię³¹.

28. Zwracają na to uwagę autorzy wstępu do specjalnego wydania czasopisma „Critical Research on Religion”, poświęconego w całości próbie udzielenia odpowiedzi na pytanie „Czy postkolonialność jest postsekularna?”. W ich rozumieniu religia nie jest niczym ahistorycznym, zaś na jej społecznym kształcie odciska się konkretna rzeczywistość polityczna, co jaskrawo demonstrują kolonialne i postkolonialne realia. Dotyczy to zarówno religii indygennej, traktowanej jako element antykolonialnego oporu, jak i tej narzucanej w ramach praktyki kolonialnej hegemonii. Nowoczesny dyskurs religijny kształtuje się zaś w ścisłym związku z dyscyplinującymi praktykami świeckiego, imperialnego państwa. Stąd „badacze zajmujący się sekularyzmem nie poświęcili wystarczającej uwagi kontekstom i krytykom postkolonialnym, zaś uczeni badający postkolonialność nie poświęcili dosyć uwagi złożonym wymiarom religii”. Vincent W. Lloyd, Ludger Viefhues-Bailey, *Introduction: Is the Postcolonial Postsecular?*, „Critical Research on Religion”, vol. 3 (1/2015), s. 17–18.

29. Robbins, *Is the Postcolonial Also Postsecular?*..., s. 259.

30. Zob. przypis 8, gdzie zarysowane zostało tło dyskusji nad znaczeniem przedrostka post- w takich słowach jak „postmodernistyczny”, „postkolonialny” i „postsekularny”.

31. Huggan, „*Is the ‘Post’ in the ‘Postsecular’ the ‘Post’ in ‘Postcolonial’?*”..., s. 757–758. Zob. także: Ananda Abeysakara, *The Politics of Postsecular Religion: Mourning Secular Futures*, Columbia University Press, New York 2008.

Tego rodzaju postsekularna refleksja zmierza do ukazania sekularyzmu nie tylko jako sposobu opisu fenomenów religijnych i świeckich w ich wzajemnych relacjach, ale także jako systemu moralnej ewaluacji; posługując się konstelacją sekularystycznych pojęć, bezwiednie dokonujemy szeregu aktów porównania i wartościowania. Rozstrzygamy odgórnie, czym jest lub powinna być, zwłaszcza w kontekście niezachodnim, religijna praktyka, poprzez samo rozważanie jej kwestii w obszarze publicznego dyskursu, który nadaje prymat sekularnej idei niezależnej podmiotowości oraz powiązanej z nią liberalnej ontologii i epistemologii. Wybór kategorii opisu jest zatem jednocześnie wyborem ram normatywnych, jak twierdzi Judith Butler w swoim wkładzie do dyskusji na temat świeckości krytyki³². Pojęcia teologiczne i religijne nieuchronnie nabierają dodatkowych znaczeń, gdy oświetlone zostają znaczeniami terminów sekularnych i wchodzą na teren zdefiniowany przez świeckie, publiczne i wolne posługiwanie się rozumem w ramach demokracji liberalnej. Funkcjonowanie w warunkach dominacji sekularyzmu odgórnie kształtuje relację świeckości i religijności, a rozpatrzenie tej ukrytej siły moralnego wartościowania, która nakłada się także na pozostałości kolonialnego i postkolonialnego świata, powinno być jednym z zadań postsekularyzmu.

Zatem to zbyt proste, statyczne i binarne ujęcie sekularyzmu i religijności, z którego wypływało zarówno przekonanie o prawidłowości rozpoznania Saïda, dystansującego się wobec świata religijnych wartości jako obszaru czystego afektu poza intelektualną dyskusją, jak i niezmiennie przywiązanie intelektualistów Trzeciego Świata do zdobyczy sekularnego rozumu i teorii krytycznej, z wykluczeniem innych ontologii, było główną przyczyną, dla której fala zainteresowania postsekularyzmem przez lata omijała zasadnicze ośrodki badań nad kolonialnymi uwikłaniami. Jak jednak pokazują opublikowane w ostatnich dekadach studia nad literaturą tworzoną w kręgu dawnych imperiów, spojrzenia uwzględniającego perspektywę religijną, to jest problematyzującego stosunek lokalnych idiomów wiary do procesów sekularyzacyjnych (czy to europejskiego, czy lokalnego pochodzenia), nie sposób na dłuższą metę uniknąć, a może ono wnieść nowy, animizujący impuls w tę szkołę myślenia, która zdaje się już mieć lata świetności za sobą. Postsekularyzm w wydaniu postkolonialnym nabiera przez to nowych, ożywczych i dla niego samego znaczeń, pozwalając skonfrontować teologiczną myśl postchrześcijańskiej Europy z pozaeuropejskimi, ale ukształtowanymi przez kolonialną przeszłość wizjami relacji religia – świeckość (które wiążą się wszak

32. Zob. Judith Butler, *The Sensibility of Critique: Response to Asad and Mahmood*, w: Talal Asad, Wendy Brown, Judith Butler, Saba Mahmood, *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*, Towsend Center for the Humanities, Berkeley, Los Angeles, London 2009, s. 103–106. Konkluzje tego tekstu, jak również treść obu wystąpień (Talala Asada i Saby Mahmood), do których Butler się odwołuje, przedstawiam w artykule: Alina Mitek-Dziemba, *Krytyczne otwarcie świeckości. Postsekularyzm jako formuła komparatystyczna*, w: *Drzewo Poznania...*, s. 266–283.

każdorazowo z polityką narodową i etniczną). Do takiego otwarcia zachęca na przykład Manav Ratti w swojej książce *The Postsecular Imagination*, poświęconej powieściom postkolonialnym, w których dziedzictwo sekularyzmu zderza się z wieloreligijną rzeczywistością Indii i Sri Lanki (oprócz chrześcijaństwa, w grę wchodzi tu buddyzm, animizm, hinduizm, islam i sikhizm). Ich autorzy, w większości usytuowani w diasporach, podążają niepewną, ryzykowną drogą, naruszającą w równym stopniu dogmatyzmy i uświęcone ideologie wpisane w nacjonalizm, sekularyzm i religię³³. Religijność ich postaci i wątków pozostaje światowa i nieortodoksyjna, ich świeckość z kolei wyrzeka się sekularystycznego triumfalizmu, sięgając po postawy pełne zaangażowania, wiary, zdziwienia i pragnienia wyjścia poza immanencję. Stąd też wyłania się robocza definicja postsekularyzmu jako wysiłku niebinarnego bycia „pomiędzy”:

Naszym zadaniem jest zatem poszukiwanie świeckich alternatyw dla sekularyzmu, takich, które wykonują gest w kierunku inspirujących cech myślenia religijnego, jednak bez przemocy, która potrafi czasem wiązać się z religią. Paradoksalnie chodzi tu o znalezienie niesekularnego sekularyzmu, niereligijnej religii. To w tym szerokim sensie posługuję się tutaj terminem ‘postsekularny’. [...] Postsekularne możliwości, ku którym prowadzą nas pisarze poprzez literaturę, nie są anti-świeckie: nie oznaczają porzucenia sekularyzmu i zwrotu ku religii. To, co postsekularne nie agituje za sekularyzmem, ani też nie sentymentalizuje religii. Oznacza ono świadomość, że zaczarowanie [*enchantment*] nie jest jedynie cechą przypisaną religii, oraz umiejętność zmagania się z trudnymi kwestiami politycznymi przy jednoczesnym rozpoznaniu ich aspektów religijnych³⁴.

Jak widać, definiowanie postkolonialnego postsekularyzmu wiąże się tu z usilną walką z ograniczeniami oświeceniowego słownika: religijność nie oznacza postawy anti-świeckiej, afektywnie zaangażowanej poza możliwością dyskusji, zaś sekularność nie przedstawia się jako wojującą racjonalna i ateistyczna³⁵. Konfrontacja religijnych i sekularnych narracji przynosi w efekcie bardziej wyważoną i mniej dogmatyczną wizję tego, co wiąże się z wiarą jako postawą poszukiwania i odkrywania źródeł obcości i tajemnicy w świecie (co badacze religii określają jako proces jego powtórnego zaczarowania, *re-enchantment*, pozbawionego jednakże przedkrytycznej naiwności, w sensie pewności co do ostatecznego uporządkowania uniwersum przez religijne systemy znaków³⁶). Jest to jednakże

33. Ratti, *The Postsecular Imagination: Postcolonialism, Religion, and Literature...*, s. xx.

34. Ratti, *The Postsecular Imagination: Postcolonialism, Religion, and Literature...*, s. xx-xxi.

35. Konieczność zakwestionowania tej opozycji postuluje między innymi Saba Mahmood w eseju *Religious Reason and Secular Affect: An Incommensurable Divide?*, „Critical Inquiry”, 2009, t. 35, nr 4, s. 836–865 (polskie tłumaczenie tekstu ukazało się w tomie *Drzewo Poznania...*, s. 231–265).

36. Píše na ten temat John McClure w swoim ambitnym opracowaniu wątków literackiego postsekularyzmu (uwzględniającym liczne elementy postkolonialne): John A. McClure, *Półwiary*.

konfrontacja podejmowana z pełną świadomością postkolonialnych uwikłań religijnych i świeckich opowieści – a więc w żadnej mierze nie można tu mówić o czystych idiomach tak religii, jak i jej ideologicznego przeciwieństwa. Religia rozwijająca się w cieniu sekularyzmu, o mocno nadszarpniętym autorytecie, rodząca wiary hybrydyczne i niepełne, *partial faiths*, by posłużyć się określeniem Johna McClure’a, musi dodatkowo liczyć się z przemożnym ciśnieniem sił definiujących dawniej kolonialny, a dziś postkolonialny kształt świata. Choćby z demonami nacjonalizmu, podbudowanego nader często przynależnością religijną, czy z polityką wspierania przez kolonizatorów i ich spadkobierców jednej mniejszości religijnej kosztem innej, co rodzi niesłabnącą falę nienawiści i przemocy, jak w przypadku konfliktu między buddyjską syngaleską większością a hinduistyczną mniejszością Tamilów na Sri Lance. Zakończmy te rozważania, cytując jedną ze scen otwierających powieść Michaela Ondaatje *Anil’s Ghost*, gdzie bardzo dobrze uwidacznia się ów spłot postkolonialnych i postsekularnych okoliczności, kształtujących oblicza boskości i religii w nowoczesnym świecie:

Jaskinia czternasta była niegdyś jedną z najpiękniejszych skalnych świątyń buddyjskich w prowincji Shanxi. Wszedłszy do środka, widzi się olbrzymie bryły soli jakby rozrzucone wokół. Z panoramy ściennej, przedstawiającej dwadzieścia postaci bodhisattw, wycięto toporami i piłami wszystkie figury; pozostały czerwone blizny po nacięciach. [...]

Było to miejsce prawdziwej zbrodni. Głowy odcięte od tułowi. Odrąbane kończyny. Żadna z figur nie zachowała się w całości – wszystkie rzeźby wywieziono stąd w ciągu kilku lat po odkryciu sanktuarium przez archeologów japońskich w roku 1918, rzeźby przedstawiające bodhisattwy rychło wykupiły muzea zachodnie. Trzy popiersia znalazły się w Kalifornii. Głowa jednego z nich wpadła do rzeki na południe od pustyni Sind, której obrzeżem wiódł szlak pielgrzymi³⁷.

Niepokoić nas tu winna nie tylko nieoczywista obecność tego, co religijne, w obrazie byłej świątyni, z której zniknęły posągi przedstawiające bodhisattwę, etyczny ideał buddyzmu mahajana, akcentującego potrzebę społecznego zaangażowania (dobroci wobec wszystkich czujących istot). Wyrąbanie posągów, potraktowane z całą cielesną dosłownością, dla celów rabunkowej archeologii (ale przywodzące także na myśl późniejsze akty zniszczenia posągów Buddy przez fundamentalistów islamskich) niesie ze sobą aluzje i do współczesnej przemocy („zbrodnia”, „głowy odcięte od tułowi”, „odrabane kończyny”), i do kolonialnej przeszłości, w której w dużej mierze tkwią przyczyny dzisiejszych animozji. Od-

Literatura postsekularna w czasach Pynchona i Morrison, przeł. T. Umerle, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 19, 26.

37. Michael Ondaatje, *Oczy Buddy*, przeł. W. Sadkowski, Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2000, s. 14.

wołanie do tradycyjnych form religijności, trop obecny w powieści, uwikłane jest w równą mierze w historię sekularyzacji pod przemożnym wpływem idei zachodnich (także pod ciśnieniem świeckiej liberalnej krytyki, o której była mowa wcześniej), jak i w przemianę buddyzmu w warunkach walki narodowowyzwoleńczej. Świeckość przybiera oblicze tyleż zachodnie czy kolonialne (w postaci interwencji naukowej i humanitarnej, która zderza się z gwałtowną rzeczywistością wojny etniczno-religijnej, niepoddającą się woli „dochodzenia prawdy”), co rodzime, gdy to, co świeckie wyłania się w indywidualnych poszukiwaniach sensu i „świętości” poza tradycją czy też wbrew jej dogmatom. Tym samym zachwiana zostaje możliwość binarnej dystrybucji religijnych i świeckich sensów (bohaterowie nie są ani jednoznacznie świeccy, ani określani wyznaniowo), zakwestionowaniu podlegają nawet tak oczywiste dla europejskiego umysłu, ustalone przez sekularyzację, ramy normatywne, które zwykle dyktują warunki debaty na temat obecności i roli religii w społeczeństwach byłych kolonii. Może dlatego w kontekście postkolonialnym, takim jak lankijski, tak trudne jest uzasadnienie jakiegokolwiek roszczenia do religijnej autentyczności, i może dlatego postsekularne wyznania wiary w literackim wydaniu pozostają tak niepewne, pełne blizn i niejednoznaczne.